



DONA I ISLAM

BREU APROXIMACIÓ SOBRE ELS FEMINISMES ISLÀMICS



AUTORA: MARIA RUIZ SERRANO
TUTORA: SONIA PARELLA RUBIO
Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia
2018/2019

ÍNDEX

| | |
|---|----|
| 1. INTRODUCCIÓ..... | 1 |
| 2. COLONIALITAT I FEMINISMES PERIFÈRICS..... | 2 |
| 3. FEMINISME ISLÀMIC..... | 5 |
| 3.1. ORÍGEN I EVOLUCIÓ DEL FEMINISME ISLÀMIC..... | 5 |
| 3.2. FEMINISME ISLÀMIC DECOLONIAL..... | 6 |
| 3.3. FEMINISME ISLÀMIC HERMANÈUTIC..... | 7 |
| 4. ANÀLISI..... | 10 |
| 5. CONCLUSIONS..... | 14 |
| 6. BIBLIOGRAFIA..... | 16 |

1. INTRODUCCIÓ

Aquest treball sorgeix per l'interès de veure des d'una altra perspectiva la lluita contra el patriarcat i la desigualtat entre homes i dones. És evident que aquest fenomen existeix a totes les societats i que des del segle XX es viu com la situació de la dona està canviant cap a una igualtat de gènere. Però no totes les dones tenen la possibilitat de fer aquests canvis al mateix ritme. Gràcies als feminismes perifèrics, sabem que l'opressió exercida sobre la dona per les estructures de poder varien segons el context social i cultural, per tant les solucions que es donen per part de les persones oprimides a aquesta discriminació no poden ser universalitzables (D. Peres, 2017). La tendència del feminisme hegemònic, és a dir, el feminisme blanc, de classe mitjana-alta, heterosexual i cisgènere, a universalitzar la seva anàlisi, opera com una altra força més de discriminació cap a aquelles dones que viuen en contextos no representables en els termes del pensament del feminisme occidental. Amb contextos no representables em refereixo a aquells contextos que no són occidentals per tant, les necessitats i les interpretacions que fan les persones en aquests contextos no són les mateixes. D'aquesta manera, sense voler estic exercint una força d'opressió cap altres dones.

D'aquí sorgeix el meu interès d'investigar i analitzar el feminisme islàmic. D'aquesta manera començaré fent una explicació general del que són els feminismes postcolonials, per després endinsar-me en el feminisme islàmic analitzant els dos corrents d'aquest.

Aquest informe es divideix en cinc apartats. El primer apartat és la introducció on s'explica de què va el treball i es troba la pregunta inicial, els objectius i la metodologia d'aquesta recerca. El segon apartat és el de feminismes perifèrics on primer es defineix les paraules àrab, musulmà i islamista perquè no es confonguin i després es diferencia entre els conceptes de colonització i de colonialitat. Per últim s'explica el que són els feminismes perifèrics que és on s'engloba el feminisme islàmic. Tot seguit es troba l'apartat del feminisme islàmic on primer s'explica l'origen i l'evolució d'aquest per després explicar els dos corrents: el feminisme islàmic decolonial i el feminisme islàmic hermenèutic. I per acabar aquest apartat es troba la taula de síntesis dels dos corrents i les categories d'anàlisi extretes. El quart apartat és el de l'anàlisi on es veuen com s'articulen aquestes categories en els dos diferents corrents a partir de l'anàlisi de continguts de dos llibres. El cinquè i últim apartat és el de les conclusions, on s'explica el que he extret a partir de l'anàlisi i es proposen futures recerques.

Pregunta inicial

La pregunta de la qual parteix aquesta recerca i que es podria reformular després de fer la ruptura és: quin és el discurs sobre dona i islam del feminisme islàmic? Té un únic discurs o té més d'una perspectiva? Si és així, quines són les diferències i quines les similituds dels diferents corrents?

Objectius

A través d'aquest treball teòric, el meu objectiu principal és veure si el feminisme islàmic té més d'un corrent. Per això he d'analitzar els fonaments teòrics sobre els quals se sustenta el feminisme islàmic i si té més d'un corrent veure els diferents fonaments a través dels quals se sustenten i veure els aspectes que poden tenir en comú.

El següent objectiu és veure com les autores de cada corrent posen en pràctica i com articulen aquests fonaments en els seus escrits.

Metodologia

La metodologia que s'ha seguit en aquesta recerca teòrica per tal de complir els anteriors objectius és una metodologia totalment qualitativa en la qual s'ha obtingut informació a través de diferents fonts bibliogràfiques, tant primàries com secundàries.

En elles podem destacar diferents articles i assaigs, trets de diferents revistes i pàgines web, que tracten sobre la temàtica dels feminismes postcolonials i dels feminismes islàmics.

Per fer l'anàlisi de contingut que duré a terme, de caràcter descriptiu i qualitatiu, he agafat dos llibres, un llibre per veure com argumenta l'autora el fonament del seu corrent amb una perspectiva decolonial i un altre llibre d'una autora de l'altre corrent amb una perspectiva hermenèutica.

2. COLONIALITAT I FEMINISMES PERIFÈRICS

Per tal de poder entendre alguns dels conceptes que més es repetiran en aquesta recerca primer he cregut convenient fer un marc conceptual. Primer hem de diferenciar entre colonialisme i colonialitat. El primer fa referència a "un sistema de dominació politicoadministratiu corresponent a determinats períodes històrics i llocs concrets on es va exercir un domini imperial" (D. Péres, 2017), que s'exerceix principalment per les potències europees. Quant a la colonialitat, és una "(...) categoria que remet a l'estructura de domini subjacent al control exercit durant la colonització espanyola i lusitana; que roman i s'estén -en

múltiples dimensions i regions- un cop acabada aquesta" (Ivanna Gigena, 2009: 5; citat en D. Péres, 2017). Aquesta distinció ens permet distingir que el pensament postcolonial opera en el marc de problematització obert pel colonialisme.

Segon, s'ha de diferenciar entre tres conceptes que es solen confondre actualment des d'Occident. Ens basem en l'autor E. Bautista (2016). Àrab s'utilitza per designar a totes les persones nascudes en països on l'àrab és la llengua oficial, independentment de la seva religió, alguns exemples són els marroquins, somalis o palestí. Un musulmà és tota persona que és fidel a la religió de Mahoma, és a dir les persones que practiquen l'islam i basa la seva creença en l'Alcorà, el seu llibre sagrat. I per últim, islamista fa referència a un concepte de caràcter polític i defineix a aquella persona (musulmana o no) que doni suport als mandats de l'Alcorà quant a la cultura, política i economia com a mode de vida.

La diversitat i pluralitat de feminismes és la conseqüència de la inclusió de la crítica feminista en diversos contextos tant socials com econòmics, polítics, culturals, institucionals o demogràfics. El valor del feminisme està en els diversos feminismes, és a dir, en la seva capacitat de generar distintes respostes davant de situacions que són diferents.

Ja des dels anys 60 i 70 del segle XX, les veus i les pràctiques de dones "tercermundistes" a través de diferents corrents de pensament feminista que ara serien denominades com "subalternes", han forçat els límits del pensament feminista eurocèntric i de les ciències socials perquè reconguin i eliminin els seus trets racistes, classistes, heterossexuals, androcèntric i antropocèntrics, i en definitiva, la seva dimensió colonial.

D'aquí sorgeixen els feminismes postcolonials, que se situen en la perifèria del feminisme europeu (Mohanty, 2008; citat en D. Péres, 2017). El feminisme occidental ha sigut predominantment reivindicat per dones blanques, de classe mitjana-alta, que exerceixen professions liberals en un marc d'economia de mercat i que reproduïxen sobre determinats col·lectius, a vegades inconscientment, les mateixes relacions de domini patriarcals que busquen eliminar (Mignolo, 1995; citat en D. Péres, 2017).

Els feminismes postcolonials, "comparteixen una complexa mirada analítica, crítica que pretén desxifrar els modes en els quals han sigut construïdes, justificades i teoritzades en el pensament polític feminista hegemònic categories com la "diferència sexual" i la "diferència cultural" a través de categories com "gènere". Per això, indaguen i desvelen com sovint, la diferència és "utilitzada i/o negada per justificar la desigualtat" (Suárez, 2008) en el marc de la globalització neoliberal i la colonialitat global, i en el nostre cas, també a l'interior del pensament feminista" (R. Medina, 2013). En termes general, les aproximacions postcolonials el que busquen és

reinterpretar el subjecte i la història colonial, tal com aquests han sigut representats tradicionalment per Occident.

És a dir, el feminisme postcolonial parteix de què no hi ha un únic sistema patriarcal o un únic model de racionalitat, pel que "aquest tipus de feminismes s'orienten a visibilitzar les realitats, coneixements i experiències de les dones de contextos no occidentals, amb objecte de què aquestes siguin reconegudes com a productores de racionalitats i fonts de reivindicació de drets" (Ron Erráez, 2014: 43; citat en D. Péres, 2017). Per això, aquestes autores parlen del feminisme postcolonial en termes de "feminismes perifèrics", ja que aquests nous feminismes es caracteritzen per la descontextualització geogràfica i cultural de l'anàlisi feminista.

Aquests feminismes també advoquen per un enfocament interseccional que es faci càrrec dels punts de connexió entre els conceptes de raça, classe, gènere i sexualitat per poder denunciar les diferents formes de la pobresa i de la violència a la qual es veuen sotmeses les dones negres, víctimes d'un patriarcat de diferent naturalesa i caracteritzat per l'inseparable vincle entre colonialitat del poder i gènere, del que parla Lugones.

La colonialitat del poder introdueix la classificació social i universal de la població del planeta en termes de raça, que és l'aportació que fa Anibal Quijano, però la "colonialitat no es refereix únicament a la classificació racial sinó que és un fenomen abraçador, ja que es tracta d'un dels eixos del sistema de poder, i com a tal, és permeable a tot control de l'accés sexual, l'autoritat col·lectiva, el treball, i la subjectivitat/intersubjectivitat, i la producció del coneixement" (M. Lugones, 2008: 76).

Podem assenyalar que els feminismes postcolonials es distancien dels feminismes decolonials perquè els primers han desenvolupat un enfocament que evidencia les múltiples variables que configuren les identitats de les dones de les zones colonitzades, en canvi, els segons aposten per desmantellar les bases de la modernitat com projecte colonial el qual es reflecteix en la contribució de la Colonialitat del gènere desenvolupada per María Lugones (2008) que amplia l'aportació de Quijano. No obstant això, existeixen moltes similituds com les relacions de continuïtat sobre la forma en què s'han constituït com a feminismes perifèrics, i la crítica a la manera en què s'ha definit, des del feminisme occidental, la diferència sexual i cultural (Contreras, P. i Trujillo, M. 2016: 153).

Els feminismes postcolonials desconstrueixen la categoria universal de dona, juntament amb aportacions del Feminisme Negre i la seva proposta interseccional, la qual dona compte de les jerarquies existents entre dones, expressades a través de la raça/ètnia, classe, sexualitat, nivell

formatiu, i pel cas de les dones migrants, l'estatus administratiu (Contreras, P. i Trujillo, M. 2016: 153).

Tot això portat a Rocio Medina a ajuntar les dues propostes en el que defineix com "Feminismes perifèrics, feminismes-altres" (2013, p.55). Però no són els únics. Dins també es troben les feministes negres i les "dones de color" que van començar a elaborar la interseccionalitat entre la categoria de "raça", sexe, gènere i classe en les anàlisis de les diverses subordinacions de gènere. Per la seva part, les "chicanes" van assentar les bases del pensament fronterer tan fonamental en l'epistemologia posterior a Mignolo, i les feministes lesbianes van desvelar l'heterosexualitat com a institució política, element que va completar Lugones (R. Medina, 2013). Més actualment, les feministes islàmiques i indígenes denuncien com encara són pensades per alguns corrents feministes occidentals des de la dicotomia modernitat/tradició i com a víctimes essencials de la religió o la cultura.

3. FEMINISME ISLÀMIC

3.1. Origen i evolució del feminisme islàmic

Les reivindicacions de caràcter feminista es poden remuntar a l'època de la revelació alcorànica en el que respecta al seu rol i al seu lloc en la naixent societat musulmana. Aïsha, esposa del profeta i altres dones de l'època profètica van rebatre l'actitud masclista de certs homes i les injustícies que sofrien les dones. Més endavant, després de la mort del profeta, moltes dones qüestionaran les tradicions sexistes atribuïdes a aquell i van denunciar el desig dels homes de qüestionar el que s'havia aconseguit a la revelació en el que respecta als drets de les dones (Ali: 125, 2014).

A l'època que respecta al seu plantejament modern, pot considerar-se que hi ha hagut un feminisme dins de les societats musulmanes, sobretot amb el moviment intel·lectual reformista que va sorgir al segle XIX, després en la forma de moviments socials en el context de les lluites nacionalistes i anticolonials de començaments del segle XX (Ali: 126, 2014).

A mesura que el discurs de l'Islam polític té importància, es veu aparèixer discursos que busquen promoure una modernitat islàmica que inclogui cert nombre de reivindicacions de caràcter feminista entre les dones islamistes (Ali: 127, 2014). La vulgarització del saber religiós i la seva expressió en altres termes diferents dels de les escoles islàmiques tradicionals mitjançant el discurs dels islamistes ha fet possible una forma de reapropiació del saber religiós per part de les dones.

Això no fa més que accentuar-se a 1980 i 1990 en les societats de majoria musulmana. A mesura que les dones s'eduquen més, que s'apropien del saber religiós, i que discursos islàmics alternatius a favor dels corrents islamistes es democratitzen, el feminisme islàmic es desenvolupa a partir de discursos intel·lectuals i sota la forma de pràctiques militants entre les dones islamitzades. (Ali, 2014: 132).

A Europa i EUA pot observar-se entre les dones compromeses en dinàmiques musulmanes el sorgiment d'una consciència feminista islàmica, en un context en el qual l'islam està fortament estigmatitzat i racialitzat, aquestes varien també des d'una defensa de la identitat femenina musulmana fins reivindicacions més feministes (Ali, 2014: 128).

En l'actualitat advoquen per una reapropiació del saber i de l'autoritat religiosa per i per a les dones, i moltes d'elles s'armen d'una doble formació, la del domini de les ciències islàmiques i dels instruments de les ciències socials per fer emergir un pensament i una concepció nova de les dones a l'islam (Ali: 129, 2014).

La relació amb els Textos sagrats estan al centre de les divergències que enfronten als feminismes islàmics (Ali: 132, 2014).

3.2. Feminisme decolonial islàmic

Les autores d'aquest corrent no utilitzen el terme de feministes i si el de moviment d'alliberació de la dona musulmana per dos motius. Primer perquè aquest últim no ha de justificar-se amb el terme de "feminisme" perquè la idea de l'alliberació de la dona d'estructures patriarcals existeix en la tradició de l'islam de manera autònoma al feminisme occidental. Segon, perquè el terme feminista no és autòcton de les dones musulmanes (Grosfoguel, 2014: 25).

Respecte a la modernitat, l'entenen com un projecte colonial civilitzatori, i per tant, fan una crítica radical a la modernitat eurocentrada generant una autonomia epistèmica i organitzativa dels projectes feministes occidentals (Grosfoguel, 2014: 26).

Un altre aspecte que defensen és que la igualtat ha de subordinar-se a la justícia. Sempre s'ha de pensar la igualtat i les seves relacions en relació al que és just, en relació a la justícia. No es pot fer un universalisme abstracte del concepte d'igualtat, com fan algunes feministes occidentals, desvinculant-lo del concepte de justícia perquè en el nom de la igualtat abstracta es poden estar cometent moltes injustícies (Grosfoguel, 2014: 28).

Entenen que la colonialitat és un fet constitutiu de la modernitat i que totes parlem i pensem des d'un lloc concret en les estructures del poder en el sistema-món, modern-colonial,

capitalista-patriarcal, cristianocèntric i occidentalocèntric. El seu objectiu últim és contribuir a la construcció d'un pensament islàmic decolonial (Adlbi Sibai, 2012b; citat per Adlbi, 2014: 49).

La construcció del que denominen un pensament islàmic decolonial necessita diverses fases: de desconstrucció, construcció i reconstrucció. En primer lloc, és necessari renovar la revisió de la història particular de l'islam amb occident i identificar les diferències amb altres experiències dels feminismes perifèrics. Així es generarien lectures innovadores de l'islam en les situacions diverses a les quals es fan front els musulmans en contextos diferents en l'actualitat. Després és necessari una anàlisi de dos nivells de discursos que es produeixen mútuament: per un costat els discursos occidentals sobre els subjectes racialitzats localitzats en el món islàmic, i per altre lloc els discursos de les musulmanes que van reaccionar als anteriors discursos generant diverses formes de resistència. Per últim, cal una construcció i recuperació d'un pensament islàmic decolonial renovat, com el que trobem en les autores com Mernissi, Lambrabet o Yassine (Adlbi, 2014: 49).

Mernissi reivindica molt les conseqüències que ha tingut la colonització però també l'opressió que exerceix les dones occidentals sobre les dones àrabs, així diu: "que algunes feministes occidentals vegin a les dones àrabs (...) incapaces de prendre consciència o de desenvolupar idees revolucionàries pròpies que no siguin dictat de les dones més lliberals del món, sembla més difícil d'entendre que una postura similar en els patriarcats àrabs" (Mernissi, 2003). Això dona una posició de "líder" a la dona occidental i una posició de "seguidora" a la dona àrab, per tant la dona occidental segueix tenint el pensament distorsionador, racista i imperialista dels homes occidentals, reproduceix els esquemes colonials de supremacia. "La solidaritat de les dones serà global quan s'eliminin les barreres entre classe i cultura" (Mernissi, 2003).

Aquesta perspectiva que sustenta Fàtima Mernissi, juntament amb altres autores com Asma Lambrabet, es centra en la crítica feminista postcolonial. Problematitzen els discursos sobre feminisme i Islam a partir de diverses violències epistèmiques que operen en la producció dels discursos sobre feminisme i Islam, que exigeixen una descolonització epistemològica, terminològica i conceptual.

3.3. Feminisme hermenèutic islàmic

Per començar, dir que aquestes autores s'identifiquen com "feministes islàmiques" responent a acusacions eurocèntriques de què l'islam és inherent i essencialment patriarcal. Aquestes "feministes islàmiques" viuen tractant de fer veure a occident que l'islam és modern perquè és feminista, perquè té concepte d'igualtat, perquè té els mateixos conceptes que occident (Grosfoguel, 2014: 25).

Pel que fa a la modernitat abracen el projecte acceptant el discurs de què l'islam ha de posar-se al dia amb els "avenços" i "progressos" d'occident i de la modernitat. Aquest tipus de "feminisme islàmic" concep la modernitat com un projecte emancipatori (Grosfoguel, 2014: 25). També dir que posen per davant la igualtat abans que la justícia (Grosfoguel, 2014: 28).

Aquestes autores fan una relectura i reinterpretació de l'Alcorà i el Hadiz, per considerar que les lectures misògines vigents d'aquests textos són l'origen de la desigualtat i la discriminació de la dona en les societats islàmiques. També busquen redefinir el paper de la dona en dites societats reinterpretant les relacions de gènere amb el fi de subvertir la lectura patriarcal sexista oficial de l'islam. Aquest procés es porta a terme a partir de l'hermenèutica alcorànica que es sustenta en dos instruments analítics: l'esforç interpretatiu (iytiḥad) i la interpretació literal (tafsir) dels textos fundacionals (Torres, 2015: 35).

Els estereotips associats a la dona musulmana planteja a l'exegesi alcorànica feminista islàmica reflexionar sobre la situació, condició (De Beauvoir 1999, II: 399-429; citat per Torres, 2015: 38) i estatus de la mateixa en el sé de la comunitat islàmica, així com promoure el descobriment, agència i empoderament (Csordas 1990; 2001; citat per Torres, 2015: 38) de les musulmanes entorn de la identitat, dins i fora, de les societats islàmiques i, finalment, posar fi a l'objectivació, per part del feminisme occidental, de les musulmanes com subjectes passius víctimes de la barbàrie dels fanatismes de l'islam (Rivera de la Fuente-Valcárcel 144; citat per Torres, 2015: 38).

Aquest corrent la inicia Fazlur Rahman amb l'objectiu d'establir uns paràmetres fonamentals genèrics bàsics i vàlids per conformar un mètode correcte d'interpretació que permet generar lleis no vinculades a tradicions locals patriarcal i que siguin vàlides a futures situacions conforme al desenvolupament de la dona.

Una de les autores que es troba en aquesta posició és Mir Hosseini, que defensa que va ser "l'Islam polític" qui va polititzar l'assumpte de gènere i dels drets de les dones musulmanes. Aquest Islam polític intenta tornar als textos clàssics sobre la jurisprudència islàmica i abolir diverses lleis positives per a les dones. Això va significar un retor a les interpretacions premodernes de la shariah, amb totes les restrictives lleis sobre i per a les dones (Mir Hosseini, ANY). D'aquí sorgeix la crítica feminista islàmica cap als islamistes per ajuntar Islam i shariah i defensar que el sistema patriarcal va ser un mandat diví, i l'articulació sobre l'Islam de visions i interpretacions alternatives, respectuoses amb el gènere.

Amina Wadud proposa la relectura del text alcorànic des de l'hermenèutica del tawhid o la unitat de l'Alcorà, a l'observar la influència negativa que exerceix la percepció patriarcal i

misògina de la dona recollida i propagada en els textos secundaris. Considera l'Alcorà com l'únic criteri definitiu que permet avaluar la característica de la situació i condició de la dona en l'islam en acceptar-lo com la paraula divina, fruit de la revelació al seu enviat Mohammad. En definitiva, Wadud s'interessa per com es transmet el contingut del text alcorànic, qui el porta a terme, sobre que i amb quins fins. (Torres, 2015: 45).

Asma Barlas continua en la línia de Rahman i Wadud en la seva crítica als exegetes que promouen la desigualtat i la discriminació de la dona en l'islam. Igualment, recorre a l'anàlisi de la polisèmia dels textos per justificar la seva relectura així com per argumentar contra el reduccionisme interpretatiu que atempta contra el caràcter igualitari i antipatriarcal de l'Alcorà. Considera que l'Alcorà no privilegia als homes respecte a les dones, ja que no es serveix de l'home com paradigma per definir a les dones, no parla de l'ésser humà en clau de gènere (Barlas 7-13; citat en Torres, 2015: 44).

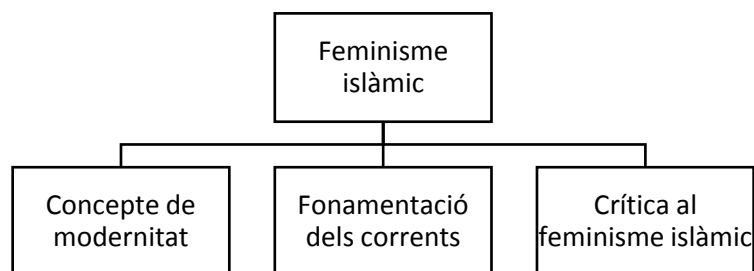
Taula 1: Taula de síntesi de les corrents del feminisme islàmic

| Feminisme decolonial | Feminisme hermanèutic |
|--|--|
| DIFERÈNCIES | |
| <ul style="list-style-type: none"> • No utilització del terme feminisme • Justícia abans que igualtat • Crítica a la modernitat que causa la colonització • Es fonamenta en la construcció d'un pensament islàmic descolonial | <ul style="list-style-type: none"> • Si utilització del terme feminisme • Igualtat abans que justícia • Recolzen el discurs de la modernitat • Es fonamenta en l'hermenèutica dels textos sagrats fundacionals |
| SIMILITUDS | |
| <ul style="list-style-type: none"> • Crítica de la visió feminista occidental cap a les dones musulmanes i cap als textos sagrats • Cerca de la igualtat i la justícia social vers les dones • Demostrar que l'Alcorà en la seva originalitat no és masclista | |
| CONTEXT | |
| Dones que viuen en països islàmics com Marroc, Tunis o Argèlia | Dones que majoritàriament viuen a Europa o EUA |
| PRINCIPALS AUTORES | |
| <ul style="list-style-type: none"> • Fátima Mernissi • Asma Lamrabet • Adlbi Sibai | <ul style="list-style-type: none"> • Mir Hosseini • Margot Badran • Amina Wadud |

Font: Elaboració pròpia

A partir de la següent taula i del marc conceptual he extret unes categories d'anàlisi per poder veure com les articulen les autores a través de la lectura de dos llibres.

Gràfic 1. Categories d'anàlisi



Font: Elaboració pròpia

La primera categoria d'anàlisi és concepte de modernitat, ja que al hem vista com al marc conceptual com la veuen de forma totalment oposada. La següent categoria d'anàlisi és fonamentació dels corrents, que és en el que a la fi, es basa la diferència entre els dos corrents. L'última categoria d'anàlisi és crítica al feminisme occidental que és un tret que comparteixen els dos corrents però es veurà si ho articulen de la mateixa manera o no.

4. ANÀLISI

A partir del marc conceptual anterior es passa a analitzar tota la informació extreta. Es basa en l'anàlisi de contingut descriptiva i qualitativa de dos llibres a partir de les categories d'anàlisi descrites abans. Referent als llibres que s'analitzaran, del primer corrent m'he llegit el llibre de "El Corán y las mujeres. Una lectura de liberación" de Asma Lambrabet, i del segon corrent m'he llegit "Feminismos en el islam: Convergencias laicas y religiosas" de Margot Badran.

4.1. Concepte de modernitat

Referent a la primera categoria d'anàlisi, Badran no ho rebutja sinó tot el contrari.

Segons Badran, gràcies a la modernitat les dones han pogut accedir a l'educació i al món laboral:

"l'Estat modern en expansió va fomentar noves oportunitats educatives i laborals per a la dona, sobretot en els camps de la sanitat i l'ensenyament" (Badran, 2012:39).

A més, la modernitat va afavorir el pensament feminista islàmic:

"amb l'auge d'oportunitats d'educació per a les dones i l'auge de la consciència feminista, les dones que abans havien estat sotmeses a regles van començar a desafiar al control patriarcal" (Badran, 2012:39).

Però veu un aspecte negatiu i és que aquest context únicament reflectia a les dones de les classes mitjanes i altes, ja que a les escoles "el discurs feminista va sorgir per primera vegada en

els escrits de dones amb formació, i d'un entorn privilegiat, que vivien en l'aïllat món de l'harem urbà" (Badran, 2012:40), per tant exclou també el món rural. És aquí i gràcies a la modernitat on apareix els primers escrits de les dones sobre el feminisme. És més, reflecteix com en el període colonial on s'estableix la modernitat islàmica és quan prolifera el feminisme i quan aquest període s'acaba comença els estigmes cap a les feministes islàmiques.

"En els inicis del període colonial i de creació de l'Estat, durant el qual van prevaler el modernisme islàmic, el nacionalisme liberal i el feminisme dels progressistes, les causes de la dona van gaudir d'un entorn favorable i positiu [...] Va ser a la fi del segle XIX i principis del XX quan es van forjar les polèmiques que des de llavors han assolat les postures feministes i islàmiques" (Badran, 2012:46 i 48).

Asma Lamrabet té un concepte de la modernitat totalment contrari. Per a ella la modernitat és la causa de la colonialitat, d'aquest projecte civilitzador del tercer món que es va dur a terme des d'Occident, i que des de la perspectiva occidentalista la dona musulmana representa tot el contrari a aquest projecte de modernitat.

"La dona musulmana és concebuda com a ciutadana de segona classe i, sobretot, s'utilitza com a símbol del rebuig a la modernitat, la civilització i la llibertat" (Lamrabet, 2004: 28).

Aquesta autora també reconeix que "la contribució dels valors occidentals al llarg del procés de modernització del món és innegable" (Lamrabet, 2004:28), per això la seva crítica "es dirigeix més aviat a un cert corrent de pensament que, en nom de la seva concepció de l'universal, pretén posseir el monopoli de la modernitat i de la veritat" (Lamrabet, 2004:28). És a dir, critica a la visió occidental homogènia de la dona musulmana i que advoca per la supremacia de les normes i els valors occidentals, els únics vertaders.

El que ha fet aquesta modernitat amb la dona musulmana és "fer abstracció de la seva persona, de les seves aspiracions i de la seva voluntat [...] i denigrar a l'islam a través de la mateixa problemàtica" (Lamrabet, 2004:28).

Per a l'autora, aquesta modernitat té com a conseqüència la interpretació patriarcal que es fa del Text Sagrat i de la religió i ha fet canviar la societat musulmana respecte a la societat de l'inici de l'Islam:

"La interpretació tradicionalista d'aquesta religió sembla contribuir a cert predomini de l'home en l'aspecte social i apareix, per tant, com un dels principals vectors discriminadors de les dones. En la major part de les interpretacions alcoràniques trobem els mateixos esquemes clàssics de dominació masculina en que les dones són apartades, excloses en nom

de la religió. [...] Interpretacions que han convertit en barreres per a tot aquell que vulgui accedir al dinamisme inicial del Text". (A. Lamrabet, 2004, pp.29-30)

Per a l'autora la vertadera alliberació de la dona musulmana es dona a través d'una relectura de l'Alcorà a partir d'una perspectiva femenina, ja que durà a terme "una revaloració de l'estatut de la dona musulmana" (Lamrabet, 2004:32) i permetrà arribar a un pensament islàmic decolonial.

4.2. Fonamentació dels corrents

Pel que fa a la següent categoria d'anàlisi, hi ha una gran diferència. Margot Badran basa el seu feminisme islàmic en les noves hermenèutiques "sensibles al gènere o feministes" (Badran, 2012:376). Aquestes ofereixen, segons Badran, una convincent confirmació del principi d'igualtat de gènere a l'Alcorà, que s'havia perdut quan els intèrprets masculins van construir un corpus del tafsir que promovia una superioritat masculina. Per tant, es preocupa per l'heterogeneïtat d'interpretacions que es fan de l'Alcorà, per tant, no és el Llibre Sagrat el que promou el masclisme sinó les interpretacions que es fan.

Les hermenèutiques que es promouen, des d'aquest corrent, "controlen i justifiquen certes pràctiques com a medi d'encoratjar a la gent perquè es comporti amb major justícia i equitat en les seves relacions humanes" (Badran, 2012:378) i han abordat el tema de tres maneres diferents segons Badran:

- Reinterpretant els versicles de l'Alcorà per corregir histories falses que circulen
- Citant versicles que enuncien de forma inequívoca la igualtat d'homes i dones.
- Deconstruint els versicles que presten atenció a la diferencia entre home i dona, i que s'han interpretat de forma que justifica la dominació masculina.

D'altra banda, tenim una visió més reformista, la de Asma Lamrabet. Advoca per una relectura de l'Alcorà però a partir de la construcció d'un pensament islàmic decolonial. Per a Lamrabet l'elaboració de lleis prohibitives per a les dones és una forma de mantenir l'estatus quo dels homes. Això és "la prova que el nostre pensament aquesta moralment assetjat" (Lamrabet, 2004: 202). Per tant, aquest pensament no és crític amb els vertaders problemes, ja que "és el testimoni de la dimissió intel·lectual del nostre pensament islàmic, incapaç de tractar els veritables problemes de les nostres societats" (Lamrabet, 2004: 202).

Aquest nou pensament islàmic decolonial tractaria de:

“educar amb la finalitat de despertar a l'individu i la seva consciència, [...]. Es tracta d'elaborar una veritable ètica de la gestió de la llibertat a partir d'una educació espiritual apropiada, que tingui en compte la realitat profunda de cada context" (Lamrabet, 2004: 202).

El pensament islàmic hauria d'evolucionar, segons Lamrabet, per a redefinir-se, repensar-se i realitzar la distinció entre el missatge espiritual i certes interpretacions que han bloquejat el Text. Aquest pensament ja es comença a veure, "és reconfortant constatar l'emergència d'un pensament islàmic que contribueix a establir nous espais en els quals el debat religiós pot evolucionar sense per tant perdre l'ànima" (Lamrabet, 2004: 30).

Posa un exemple amb el vel. Segons Lamrabet, el vel s'ha convertit en una prioritat, "la prioritat absoluta per a qualsevol dona musulmana que es respecti" (Lamrabet, 2004: 200). Així moltes dones es volen separar de les dones que donen suport a una certa reivindicació com és la de la situació de la dona a l'Islam. Aquest és un discurs que s'ha donat des d'Occident i que moltes dones musulmanes han interioritzat. És això el que l'autora vol desconstruir fent que les dones interioritzin un altre discurs, el de que "és la pròpia dona la que ha de decidir si li ho posa o no, i ningú més" (Lamrabet, 2004:200).

4.3. Crítica al feminisme occidental

L'última categoria, que és la crítica al feminisme occidental, la comparteixen les dues autores. Asma Lamrabet té una crítica molt més radical cap a aquest feminisme. Aquest té un discurs alliberador de la dona musulmana la qual està oprimida tant per la seva religió com per les característiques de la seva societat. Per tant, jerarquitzava a les dones entre dones lliures, les occidentals, i dones oprimides, les dones musulmanes.

"Oposa, de la forma més natural del món, el model universal de la dona occidental, alliberada, al de la musulmana oprimida i, per tant, que cal alliberar" (Lamrabet, 2004:28).

I aquest discurs utilitza un "llenguatge paternalista i al qual li costa posar punt final a una vocació colonialista imbuïda de missió civilitzadora" (Lamrabet, 2004:28). Per tant, veiem com aquesta concepció del feminisme occidental està totalment lligada amb la visió que té de la modernitat. A més acusa al feminisme occidental que la seva "pretensió final no és alliberar a la dona musulmana, sinó enaltir l'alliberament occidental i mantenir així la relació de forces que permeti dominar a l'altre amb més facilitat" (Lamrabet, 2004:28). Així doncs, la voluntat d'oprimir, controlar i denigrar a l'altre no és cosa de l'època imperialista, ja que, segons Lamrabet, aquesta voluntat segueix avui dia i l'articula un corrent, com és el feminisme

occidental, que hauria de lluitar per la dona occidental i deixar que altres feminismes, com l'islàmic, lluites per l'emancipació de la dona musulmana, ja que el discurs del feminisme occidental no es pot universalitzar. Les dones de cada context entenen el patriarcat i la igualtat de forma diferent.

En el llibre de Badran es pot veure com no fa una crítica com a tal del feminisme occidental, sinó el que vol és diferenciar el feminisme occidental de l'islàmic. En la seva forma genèrica "el feminisme és una crítica a la subordinació de les dones i un desafiament a la dominació masculina (en diversos contextos en el temps i en l'espai) i inclou els diferents esforços per rectificar la situació de la dona" (Badran, 2012: 494). Però recalca, i és aquí on ve la diferenciació entre els dos feminismes que, "la història mostra que, amb el temps, en diferents llocs al voltant del món s'han generat múltiples expressions del feminisme, o múltiples feminismes" (Badran, 2012: 495).

Per tant, no hi ha un únic feminisme que es pugui universalitzar:

"Afirmar que el feminisme és occidental, no només fa veure la ignorància de l'experiència històrica, sinó que serveix per a perpetuar la noció, que té una àmplia difusió en Occident, de què els musulmans i els orientals són incapaços de generar crítiques al patriarcat i a la subordinació femenina, i incapaços d'organitzar moviments per arreglar les coses, és a dir, per produir feminisme" (Badran, 2012: 496).

"Les musulmanes orientals no només no han tomat prestat d'Occident sinó que, en la seva qualitat de feministes nacionalistes es van oposar al colonialisme occidental, incloent-hi la imposició de la política i pràctiques colonials patriarcals mentre, al mateix temps, lluitaven contra el patriarcat autòcton filtrat dins de l'estat, que havia arribat a conceptes de l'Islam i en lleis promulgades en nom de l'Islam" (Badran, 2012: 495).

Per tant, les feministes islàmiques no només s'enfrontaven a un tipus de patriarcat, sinó a dos. I tampoc s'enfrontaven a una opressió sinó a dos, a la del patriarcat autòcton i a la colonització que va deixar un altre patriarcat. Així demostra que les dones musulmanes són capaces de generar un discurs crític i de generar un moviment que lluiti contra totes aquestes subordinacions.

5. CONCLUSIONS

Al principi d'aquest estudi sobre els feminismes islàmics es plantejava una primera qüestió que girava al voltant del discurs sobre dona i islam en el feminisme islàmic. Durant aquest treball s'ha pogut veure que el feminisme islàmic defensa la igualtat de tots els éssers humans a més

de la voluntat d'acabar amb certes visions occidentalistes que veuen a l'Islam com una religió que oprimeix a la dona i que enalteix a l'home. Totes dues autores reconeixen que s'enfronten a dues opressions: la que bé per part d'occident i la que bé per part del propi món musulmà. Aquesta segona és, principalment, a causa de les males interpretacions que es fan de l'Alcorà. Aquestes visions patriarcalistes no representen el vertader missatge que Al·là revela a Mahoma, ja que aquest era un missatge igualitari.

Respecte a la segona qüestió que es plantejava és evident que no hi ha un únic feminisme islàmic. En aquest treball s'han representat els corrents més importants d'aquest feminisme. En comú tenien la voluntat de rellegir i reinterpretar l'Alcorà i la crítica que es feia als feminismes occidentals, els quals universalitzen el seu discurs. Aquestes autores entenen que els diferents feminismes s'originen en un temps i en un espai diferents, és a dir, en contextos diferents, per tant, cadascú té la seva causa de lluita i entén els conceptes d'igualtat, subordinació i patriarcat de forma diferent.

La diferència és que el feminisme decolonial islàmic el que vol és rellegir per construir un nou pensament islàmic decolonial que es desprengui de totes les concepcions occidentalistes que les mateixes musulmanes han interioritzat a causa del projecte de la modernitat que va tenir com a conseqüència la colonització.

D'altra banda, la següent corrent té com a base una nova hermenèutica que doni a la gent eines per a que es comporti de forma justa i equitativa en les seves relacions socials. El que fan des d'aquest corrent és reinterpretar els versicles del Llibre Sagrat per canviar falses interpretacions, citar versicles que enuncien la igualtat entre homes i dones i, per últim, desconstruir els versicles que presten atenció a la diferència entre homes i dones, i que s'han interpretat de forma que justifica la dominació masculina.

Des d'aquest punt de partida, considerant que el món musulmà està compost per una diversitat de països amb cultures, polítiques i religions diferents es podria seguir investigant analitzant la diferència entre països musulmans referent al feminisme, per veure com, segons el país, s'entén de diferent manera el discurs de dona i islam.

Un altre punt per seguir investigant seria veure la quantitat de població àrab no musulmana que hi ha, per veure com s'articula el feminisme entre aquesta població, perquè és cert que la majoria de població àrab gira entorn de la religió musulmana, per també la població que no segueix aquesta religió podria tenir un discurs feminista que no molta gent coneix.

6. BIBLIOGRAFIA

- Adlbi Sibai (2014) El “hiyab” en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid
- Ali, Z. (2014) Feminismos islámicos, Francia: École des hautes Études en Sciences Sociales
- Andújar, N (2010) El feminismo islámico: realidades y retos de un movimiento emergente, dentro del seminario Reinterpretaciones femeninas y feministas del Islam de hoy, Valencia: Alicante.
- Contreras, P. i Trujillo, M. (2016) Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales: aporte a los estudios sobre migraciones, Barcelona: Universidad de Barcelona
- Grosfoguel, R (2014) Breves notas acerca del Islam y los feminismos islámicos, California: Universidad de California Berkley
- Lamrabet, A. (2004) El Corán y las mujeres. Una lectura de liberación, Barcelona: Icaria
- Lugones, M. (2008) Colonialidad y género, USA: Binghamton University.
- Medina, R. (2013) Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar, Sevilla: Universidad Pablo de Olavide
- Mernissi, F. (2012) Feminismos en el Islam. Convergencias laicas y religiosas, Madrid: Cátedra
- Pérez, D (2017) Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una deconstrucción epistemológica, Granada: Universidad de Granada
- Torres, K. (2015) La hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación de el Corán Sevilla: Universidad de Sevilla